HEIDEGGER Y EL COMENZAR

RÜDIGER SAFRANSKI



CONSORCIO DEL **CÍRCULO DE BELLAS ARTES**









FUNDACIÓN**COAM**



Los dos ensayos que componen este libro son transcripciones revisadas de las conferencias homónimas pronunciadas el 11 de mayo de 2005 en el Círculo de Bellas Artes, con ocasión del Ciclo sobre Heidegger que coordinó Isidoro Reguera y que contó con la colaboración del Goethe-Institut.

Heidegger y el comenzar

Rüdiger Safranski

Área de Edición y Producciones
Audiovisuales del CBA

Diseño de colección
Estudio Joaquín Gallego

Impresión
DIN Impresores S.L.





Dep. Legal:
ISBN: 84-84618-61-5

Heidegger y el comenzar
Teoría sobre el amor y teoría por amor

RÜDIGER SAFRANSKI

Traducción de las conferencias de Joaquín Chamorro
Traducción del coloquio de Blanca Sotos





HEIDEGGER Y EL COMENZAR

¡Quién no conoce el placer del comienzo! Un nuevo amor. Un nuevo trabajo. Un nuevo año. Una nueva época. En el ámbito de la historia, el nuevo comienzo se denomina «revolución». Aunque las revoluciones han ido perdiendo buena parte de su crédito, ha perseverado el mito del instante fulgurante en el que todo parece empezar de nuevo. La toma de la Bastilla. El asalto al Palacio de Invierno. La caída del muro. Tales momentos tienen el *pathos* característico del punto cero; todos unidos empezamos un nuevo juego; qué nos deparará…

Un nuevo comienzo equivale a una posibilidad de transformación, un acto de libertad.

¿Qué tiene que ver la filosofía con esta posibilidad de comenzar? En un sentido aún inespecífico, la filosofía implica la posibilidad de comenzar o, mejor, de tener siempre que

comenzar nuevamente con algo nuevo. Es sabido que en filosofía, a diferencia de lo que sucede en las ciencias positivas, no se da ningún progreso. En la filosofía apenas hay un poso de saber acumulado al que cabe recurrir y sobre el que se puede construir algo. *La filosofía no descubre hechos nuevos, sino que interpreta la vida del hombre dentro del mundo de los hechos.* La filosofía examina orientaciones. Con cada generación, e incluso a lo largo de una única vida, se hace necesario cambiar de orientación, porque la realidad cambia. Y por eso la filosofía comienza de nuevo –sin menoscabo de su enraizamiento en la tradición– con cada filosofar.

Y por eso también la filosofía cae ocasionalmente en la tentación de querer superar esa necesidad de comenzar de nuevo que la caracteriza. Se deja impresionar por el avance del conocimiento científico y quiere emularlo. Siente que su necesidad de comenzar la desacredita ante el mundo científico. Y se entrega a una competencia ideal con la ciencia. Quiere llegar a ser ciencia en sentido estricto. ¿Cómo conseguirlo? Sencillamente haciendo de la necesidad virtud. Si la filosofía siempre está empezando, lo más indicado para ella es hacerse especialista en comienzos: investiga los llamados a prioris, los fundamentos del conocimiento. Así lo hizo Kant, y más tarde –a finales del siglo XIX, en una época de gran devoción por la ciencia– y con mayor pujanza, el neokantismo. En este nivel se ha instalado hoy una parte considerable de la filosofía que se dedica a hacer teoría de la ciencia entendida como metateoría del conocimiento científico.

Heidegger se sublevó contra este encogimiento de la filosofía. Él animó a la filosofía a ser «iniciadora». En los años veinte se distinguió como ontólogo, como instaurador de una ontología fundamental. Quería llegar hasta los fundamentos, esto es, hasta los inicios. ¿Pero los inicios de qué? ¿Los inicios del conocimiento? ¿Los inicios del vivir?

Heidegger no pretende sacar a la luz las estructuras iniciales de la conciencia que determinan todos los procesos del conocimiento. El conocimiento es, según Heidegger, una determinada modificación de nuestro ser-en-el-mundo cotidiano. El conocer –así se podría formular la esencia de su ontología fundamental– no empieza en la vida real como conocimiento del conocimiento, sino que brota del *trato con el mundo* cotidiano y cuidadoso; un trato en el que se dan distintas formas de ver o «*Sichten*»: *Vorsicht* (ver previo = cuidado, precaución), *Umsicht* (ver en torno = circunspección, prudencia), *Hinsicht* (dirigir o fijar la vista = consideración, respeto), etc. El conocimiento científico no es sino una forma altamente especializada de tales «*Sichten*». El comienzo del conocimiento se inscribe en el ámbito y en los quehaceres de la vida cotidiana. La marcha hacia los «fundamentos» conduce a Heidegger al célebre «siempre ya» *(immer schon)*. «Siempre» que el *Dasein* o ser-ahí comienza algo, ha comenzado «ya». Y comienza con su ser-en-el-mundo, donde «siempre ya» nos encontramos. Lo inicial es este ser-en-el-mundo. Para entender debidamente el significado de este elemento inicial no hay que empezar ni por el

«objeto» –el mundo como tal, los objetos, la naturaleza, etc.–, ni por el «sujeto» entendido como sujeto de conocimiento. La ontología fundamental debe evitar incurrir en la separación, siempre tan fácil, de sujeto y objeto y en la elección de un punto de partida o bien «subjetivo», o bien «objetivo». El análisis del elemental y previo ser-en, de nuestro encontrarnos-en, obliga a Heidegger a realizar extrañas torsiones terminológicas. Son sus famosas y temidas palabras compuestas unidas por guiones, auténticos monstruos léxicos creados para designar estructuras imposibles de descomponer previas a la separación de sujeto y objeto. Algunos ejemplos: «ser-en-el-mundo» *(In-der-Welt-Sein)* significa que el ser-ahí no se enfrenta al mundo, sino que se encuentra «siempre ya» en él. «Ser-con-otros» *(Mit-sein-mit anderen)* significa que el ser-ahí se encuentra siempre ya con otros en situaciones comunes. «Pre-ser-se» *(Sich-vorweg-sein)* significa que el ser-ahí mira desde el punto de vista del ahora, no ocasionalmente, sino continua y previsoramente, al futuro. En Heidegger, el ser-ahí es como una colonia de algas, no importa por dónde la agarre uno: siempre la extrae entera.

Esta tarea de asir algo singular y extraer el todo del que forma parte lleva a veces a la autoparodia involuntaria. Así, por ejemplo, la «cura» *(Sorge)* se define como «pre-ser-se-ya en (un mundo) como ser-cabe (los entes que nos hacen frente intramundanamente)». Todo conocimiento es en cierto sentido un empobrecimiento y una reducción de la

complejidad del ser-en-el-mundo. La riqueza de este lenguaje intenta adecuarse a la complejidad de las relaciones cotidianamente vividas.

Pero comenzar por el ser-en supone comenzar allí donde siempre ya se ha comenzado. No se comienza –primero– por uno mismo, pues uno se encuentra... en un encontrarse que es menos una situación que un caso. Podrá el mundo ser todo lo que es el caso, pero aun así es uno mismo el caso, y para este primario encontrarse *(Befindlichkeit)* encuentra Heidegger el término «estar arrojado» *(Geworfenheit)*. El *ser-ahí* se halla *arrojado*, dice Heidegger, pues «¿alguna vez un ser-ahí ha decidido libremente por sí mismo; podrá alguna vez decidir un ser-ahí, si quiere o no venir a la "existencia"?».

¿Cómo se le hace patente al hombre su estar arrojado? O, planteada la pregunta de un modo más general, ¿cómo se le hace patente su ser-en-el-mundo en general, su ser? Heidegger responde: en el *estado de ánimo (Stimmung)*.

Heidegger se ocupó más intensamente que ningún otro filósofo anterior del tema del «estado de ánimo». Siempre nos encontramos en *algún* estado de ánimo. El estado de ánimo es un *encontrarse*. Sin duda podemos intensificar un estado de ánimo, darle pábulo, pero un estado de ánimo es esencialmente algo que nos sucede, que se infunde en nosotros, que nos acecha y nos asalta. No somos sus dueños sino que reco-

nocemos en él los límites de nuestra autodeterminación. Es una experiencia a la que no damos comienzo porque siempre ha comenzado ya con nosotros.

Heidegger no examina todos los estados de ánimo posibles, sino que se concentra en unos pocos que él considera fundamentales. Como estado básico cotidiano destaca la «a menudo prolongada, monótona e incolora ausencia de un estado de ánimo definido, con tonos de hastío y tedio». En este estado, el ser se manifiesta como una carga. La actividad diaria es una huida de este estado. El ser-ahí se esfuerza, se vuelve activo, se sobrepone a su estado de ánimo. El ser-ahí «esquiva por lo regular [...] el ser abierto en el estado de ánimo».

Cabe entender la ontología fundamental de Heidegger como un esforzado intento de cortar las vías de fuga al ser-ahí. La ontología fundamental de Heidegger se inicia en el ser-en y en el estado de ánimo, esto es, en el ser-en que está siempre ya en algún estado de ánimo. Mas para llegar a este comienzo, es preciso tomarse el trabajo de «eliminar los encubrimientos (*Verdeckungen*) y despejar y dejar ver (*Sehenlassen*)», como dice Heidegger. La filosofía no puede permitir que su pensamiento se sumerja en estos estados de ánimo que irían en su detrimento. Heidegger mismo desarrolla cierta maestría en esta labor. Analiza los estados de ánimo para descubrir las notas fundamentales del ser-en-el-mundo. Pero esto es sólo un primer aspecto. Hay un segundo del que hablaré a continuación.

Heidegger se sumerge en el estado de ánimo, en determinados estados de ánimo, para llegar a un *segundo comienzo*, un comienzo existencialmente transformador. Son sobre todo dos los estados de ánimo que encierran la posibilidad de este segundo comienzo; estados desde los cuales el ser-ahí puede hacer un esfuerzo para definir un nuevo comienzo. Estos dos estados de ánimo son la angustia y el tedio. Para que se comprenda lo que Heidegger emprende con estos dos estados debo recordar primero un importante elemento teórico de la filosofía heideggeriana: la distinción entre autenticidad e inautenticidad.

En *Ser y tiempo* escribe Heidegger sobre la inautenticidad cotidiana de nuestra vida: «Cada uno es como el otro y ninguno es él mismo». En el escenario heideggeriano, este nadie en que nos convertimos en nuestro ajetreo cotidiano –Heidegger llama también a esta existencia de nadie el «se» *(das Man)*– representa un papel espectral. Estos «nadies» son máscaras, pero detrás de ellas no hay nada. ¿Dónde ha quedado el sí-mismo? ¿Es la inautenticidad un estado de abandono, de declive o de alienación del auténtico sí-mismo? ¿Espera el verdadero sí-mismo en nosotros a ser finalmente descubierto y «realizado»? No, dice Heidegger. La inautenticidad no es declive ni alienación: es la forma originaria de nuestra existencia. Antes de que descubramos algo «propio» en nosotros y podamos hacer algo con nosotros, nos hallamos absorbidos por el mundo, hasta cierto punto estamos perdidos en él, distraídos. El ser-ahí no está «*inmediata y regularmente*» consigo

mismo, sino ahí fuera, con sus asuntos y con los otros. Heidegger dice en *Ser y tiempo*: «Inmediatamente es el ser-ahí "se" y regularmente sigue siéndolo. Cuando el ser-ahí descubre el mundo y se acerca realmente a él, cuando se abre a sí mismo su ser propio, siempre tiene lugar este descubrir el mundo y abrir el ser-ahí como un quitar de en medio los encubrimientos y oscurecimientos, como un destruir desfiguraciones con que el ser-ahí se echa el cerrojo a sí mismo».

Lo que en este contexto me interesa es lo que Heidegger llama el «quitar de en medio los encubrimientos y oscurecimientos». Se podría pensar que este quitar de en medio es algo que se hace por medio del pensamiento, de la reflexión, de la meditación. Pero no, también aquí lo inicial y, por ende, decisivo acontece en y por medio del estado de ánimo. El pensamiento tiene que aceptar el estado de ánimo. Hay estados de ánimo en los que uno queda en cierto modo fuera del ser-en que envuelve y oculta, estados en los que desaparecen los encubrimientos y oscurecimientos del ser-ahí. Los dos estados capaces de provocar la salida de lo habitual son la angustia y el tedio.

Detengámonos primero en la angustia. Heidegger la analiza y la evoca –pues debe despertarla para poder analizarla– en *Ser y tiempo* y repetidamente en lecciones posteriores.

La angustia es el estado rey, cuya sombra cubre los demás estados. Hay que distinguirla del temor. El temor se concentra en una cosa determinada, es de miras estrechas. La angustia

es indeterminada, y tan ilimitada como el mundo. El «ante qué» de la angustia es, como dice Heidegger, «el mundo en cuanto tal». Ante la angustia todo se hunde, se desnuda de toda significatividad. La angustia es soberana, puede adueñarse de nosotros en la situación más inocua. ¡Cómo no va a poder hacerlo si su verdadero objeto es la nada! El temor tiene un motivo, un fundamento. La angustia no tiene ninguno, es esencialmente infundada. Es el estremecimiento ante el abismo sin fondo de la nada.

Motivo, fundamento: todas estas expresiones del principio de razón suficiente corresponden a la actitud científica y al sentimiento vital cotidiano; miren donde miren, en todas partes sienten la necesidad de estar sobre suelo firme. Pero en la angustia no hay propiamente ningún fundamento. El fundamento *(Grund)* se convierte en abismo *(Abgrund)*. Heidegger: «La angustia revela la nada. Nos hallamos "suspendidos" en la nada. Dicho más claramente: la angustia nos deja suspensos porque hace desaparecer la totalidad de lo ente». En este proceso, el mundo es experimentado –y no es posible experimentarlo de otra forma– como totalidad. Naturalmente cabe tratar abstractamente del tema de la totalidad. Tenemos el concepto: *totum*. Pero el todo así entendido no tiene ninguna realidad que pueda experimentarse, es sólo un concepto sin contenido. Sólo cuando nos invade el sentimiento angustioso de que ese todo no es nada, se convierte en realidad experimentada, una realidad que, sin embargo, a uno se le escapa. A este hundirse por instantes en la nada lo llama Heidegger un

«estar más allá de lo ente». Lo cual no es otra cosa que un acto trascendente. El otro nombre para este trascender es la *Hineingehaltenheit in das Nichts* o estar interno en la nada.

Es posible que en esta fenomenología de la angustia Heidegger haya puesto al descubierto el secreto del acto religioso. Pues este estar más allá de la nada tiene las notas características de la trascendencia religiosa: sólo falta Dios. De Dios no se habla, se habla de la nada. ¿Pero hay en verdad gran diferencia entre hablar de Dios y hablar de la nada? ¿No son Dios y la nada sólo distintos nombres para algo innominable a lo que llega uno al internarse en la nada? ¿No es la nada un nombre para un Dios del que tenemos rigurosamente prohibido hacernos una imagen?

En todo caso, si se examina el efecto de esta experiencia aniquiladora en Heidegger, se observa que la nada guarda un parecido sorprendente con el Dios misericordioso. Pues la experiencia de la nada contribuye a un «peculiar darse la vuelta ante el pensar y el preguntar cotidianos»; en el lenguaje de la religión, esto se llama renacer.

A todas luces, Heidegger espera que de este internamiento surja una transformación. No quiere seguir desarrollando, seguir elaborando sus pensamientos dentro de su propio sistema. «Mi curso de metafísica de este invierno» –escribe el 12 de septiembre de 1929 a Elisabeth Blochmann– «significará para mí un nuevo comienzo».

De hecho, en el gran curso de metafísica del semestre de invierno de 1929-1930, titulado *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit (Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad)*, Heidegger encuentra un nuevo estilo: la filosofía del acontecer *(Ereignis)*. En este curso dice Heidegger que la filosofía debe evocar el «acontecer fundamental en el ser-ahí humano». ¿Qué acontecer fundamental? La *finitud* y la *soledad* del título del curso ya indican que a Heidegger le interesa aquí profundizar en la experiencia del *no en su casa (Unzuhause)*. La filosofía «es lo contrario de toda tranquilización y todo aseguramiento. Es el torbellino en el que el hombre es arrastrado para comprender él solo y sin fantasías el ser-ahí».

Pero entonces los *conceptos* de este filosofar han de tener otra función y otra clase de *rigor* que los conceptos de la ciencia. Los conceptos filosóficos se quedan vacíos «si antes no somos afectados por aquello que deben conceptuar». Heidegger entiende los conceptos de la filosofía como *ataques* a toda forma de certeza sobre sí mismo y de confianza en el mundo. La «incertidumbre máxima» constituye la «vecindad constante y peligrosa» de la filosofía.

En el análisis heideggeriano de la angustia ya se había mostrado adónde se dirige el trascender –este «peculiar darse la vuelta ante el pensar cotidiano»–: a la nada. En el curso de metafísica de 1929-1930, Heidegger se ocupa del otro gran acontecer del vacío: el tedio. Y el resultado es impresio-

nante. A lo largo de toda la historia de la filosofía muy raramente se ha descrito e interpretado un estado de ánimo como en este curso. Aquí el tedio llega a ser realmente un acontecimiento.

Heidegger quiere que sus oyentes se precipiten en el gran vacío y oigan el zumbido fundamental de la existencia, quiere mostrar el instante en el que no hay nada de que tratar, el momento en el que no se ofrece ningún contenido del mundo al que uno pueda asirse o del que uno pueda llenarse. El instante del transcurrir vacío del tiempo. El tiempo puro, su pura presencia. El tedio, el momento en que se nota cómo el tiempo pasa precisamente porque no quiere pasar, en que el tiempo no se puede matar, no se puede aprovechar y no se puede, como se dice, emplear en algo útil. Heidegger se demora imperturbable y paciente –el texto del curso ocupa ciento cincuenta páginas– en este tema. Escenifica el tedio como acontecimiento de iniciación en la metafísica. Muestra cómo en el tedio –como también en la angustia– los dos polos de la experiencia metafísica –el mundo como totalidad y la existencia individual– se hallan paradójicamente ligados uno a otro. El individuo se ve afectado por la totalidad del mundo *no* porque ésta como tal lo afecte, sino porque lo deja en blanco. Heidegger quiere conducir a sus oyentes hasta un punto en que tengan que preguntarse: «¿No nos sucede quizá que en los abismos del ser-ahí un tedio *profundo* nos atrae y envuelve como una silenciosa niebla?».

Ante los abismos de este tedio por lo regular se apodera de nosotros el hórror vacui. Pero es preciso soportar este horror que le familiariza a uno con la nada a la que alude la vieja pregunta metafísica: «¿Por qué hay algo y no más bien nada?».

En la vida cotidiana, dice Heidegger, nos sentimos frecuentemente hueros, pero inmediatamente cubrimos ese vacío. Heidegger invita a abstenerse de este acto apresurado por un largo rato, un rato aburrido. Quiere mostrar cómo la filosofía nace de la nada del tedio. Primero la experiencia del *vacío (Leere)*, y luego la *doctrina (Lehre)*, podría decirse.

El análisis de Heidegger se convierte en un reconocimiento del desierto en medio de él. Aquí demuestra su sentido del desarrollo dramático. La tensión crece cuanto más vacío está el lugar al que conduce el pensamiento. Heidegger comienza por el estar aburrido de *algo*. Aquí tenemos todavía un objeto identificable –una cosa, un libro, una ceremonia, una persona concreta– del que podemos decir que resulta aburrido. El aburrimiento nos llega en cierto modo desde fuera de nosotros, tiene una causa exterior. Pero cuando ésta ya no es tan clara y fácil de determinar, cuando el aburrimiento llega igualmente desde fuera y a la vez aumenta dentro de nosotros, entonces se trata de un *aburrirse en algo*. No puede decirse que un tren que no llega puntual le aburra a uno, sino que la situación en que su retraso nos pone puede aburrirnos. Uno se aburre en o con motivo de un determinado acaecimiento. Lo irritante de este tedio radica en que, en las situaciones que lo suscitan,

uno empieza a ser él mismo aburrido. Uno no sabe qué hacer consigo mismo, y la consecuencia es que entonces uno tiene que tratar con la nada. Una tertulia aburrida –Heidegger se complace en describir una en el medio académico– no sólo produce fastidio, sino también un ligero pánico, en la medida en que una situación de este tipo le hace a uno aburrido. La situación es en verdad complicada, pues lo que por lo general produce el aburrimiento es precisamente una ocupación que debería alejar el aburrimiento. El aburrimiento acecha en los quehaceres que inventamos para pasar el tiempo. Todo lo que se inventa contra el aburrimiento siempre está ya infectado por él. Los que corren peligro de hundirse deben entretenerse. ¿Con qué pasa el tiempo o con qué se distrae el ser-ahí que pasa el tiempo? ¿Hay una especie de voraz agujero negro de la existencia con una enorme capacidad de atracción?

El aburrimiento más profundo es perfectamente anónimo. No hay nada determinado que lo provoque. *Eso le aburre a uno*, decimos. Heidegger somete esta expresión a un sutil análisis. Hay aquí una doble indeterminación: *eso*, es decir, todo y nada, en cualquier caso nada determinado; y *uno*, es decir, uno mismo, pero como un ser de personalidad indeterminada. Es como si el aburrimiento engullera incluso al yo que, con todo, es capaz de avergonzarse de ser aburrido. Heidegger toma el «esto le aburre a uno» como expresión de una perfecta ausencia de un tiempo lleno y que llena, del instante en que uno no se interesa por nada ni a nada se dedica. Heidegger caracteriza este *quedarse vacío (Leergelas-*

senheit) como un «quedar en manos del ente que en su totalidad nada nos dice *(Ausgelieferheit an das sich im Ganzen versagende Seiende)*».

Aquí hay una idea sorprendente de la totalidad, de una totalidad sin interés. Nos encontramos aquí con algo vacío que se enfrenta a una totalidad vacía, y su ausencia de relación los refiere mutuamente. Tenemos una triple negatividad: un sí mismo que no es sí mismo, un todo nulo y una ausencia de relación como relación negativa. Está claro: éste es el punto culminante, el punto más abismático al que Heidegger quería llevar su análisis del tedio. Nos encontramos, según Heidegger, en el corazón de la metafísica. En este punto alcanza también el objetivo que perseguía: «Avanzar a través de la interpretación de la esencia del tedio hacia la esencia del tiempo». ¿Cómo se experimenta el tiempo, se pregunta Heidegger, en esta completa ausencia de cualquier cosa que pueda llenarlo? El tiempo no quiere transcurrir, sino que se estanca, le deja a uno en una inerte inmovilidad, le paraliza como por ensalmo. Esta parálisis general nos hace percatarnos de que el tiempo no es simplemente un medio en el que nos movemos, sino algo que nosotros producimos. Nosotros *producimos (zeitigen)* el tiempo, y cuando estamos paralizados por el tedio, dejamos de producirlo. El tiempo parece detenerse.

Esta experiencia del tiempo que se detiene es el punto de partida de la peripecia en el drama del tedio que Heidegger escenifica y analiza. De esta triple negatividad –el sí mismo que

no es sí mismo, el todo nulo y la ausencia de relación– sólo hay una manera de salir, y es rompiendo sus ataduras. Cuando todo se ha detenido, hay que ponerse en marcha. Heidegger toca ahora un punto capital: «Pero aquello que propiamente produce el encantamiento, [...] da a conocer y verdaderamente posibilita el tiempo [...] es nada menos que la *libertad del ser-ahí* como tal [...]. Pero el liberarse del ser-ahí acontece sólo cuando éste *se decide por sí mismo*».

El «sí mismo» por el que uno se decide nace, por así decirlo, de un acto de decisión. Pues este «sí mismo» no está esperando entre bastidores a que se le llame. Empieza a existir desde el instante en que nos decidimos por él. No es algo *encontrado*, sino *inventado* por la decisión. También se puede expresar esto de forma más popular: en el aburrimiento notas que nada tiene importancia excepto lo que tú haces.

El ser-ahí que despierta a sí mismo debe, pues, haber atravesado la zona del tedio profundo, ese «vacío total» *(Leere im Ganzen)*. En este punto de su reflexión, Heidegger se aparta de los estados anímicos «privados» e «íntimos» del tedio y –aproximándose a la filosofía de la cultura– fija la vista en la situación social de su tiempo. Y se pregunta si en ella se sigue experimentando esa miseria del *vacío total*, o si ésta no queda más bien eclipsada, reprimida por la lucha necesaria contra otras miserias más tangibles.

Es el semestre de invierno de 1929-1930. El desempleo y la depauperación que causó la crisis económica mundial son hechos recientes. Heidegger se aventura a echar una mirada fugaz a las escenas contemporáneas de miseria y a las medidas para remediarla. Y dice: «Esta afanosa defensa contra las miserias *no permite que surja precisamente una miseria general (Not im Ganzen)*».

La «miseria general» no es, pues, ninguna miseria en particular, sino la quintaesencia del hórror vacui del ser-ahí que se experimenta justamente en el estado de ánimo del tedio. Quien todavía no ha mirado en este abismo, nada sabe del *misterio* del ser-ahí, con lo que «el horror interior que todo misterio lleva consigo, y que da al ser-ahí su grandeza, no se presenta».

El misterio y el horror. Heidegger alude a la definición de lo numinoso dada por Rudolf Otto, que había interpretado la experiencia religiosa de lo sagrado como terror ante un poder que para nosotros es un misterio. Heidegger acepta las notas de lo numinoso así entendido, pero suprime la referencia al más allá. El propio ser-ahí es lo numinoso, lo misteriosamente tremendo. El terror es el asombro dramáticamente intensificado que provoca la existencia de algo y no más bien nada; el enigma tremendo es lo ente en su mudo *que*: que haya ser y yo en él como un ser-ahí.

Resumamos: el drama que Heidegger escenifica en su filosofía del tedio tiene tres actos. En el primero, uno está

—cotidianamente— absorbido en el mundo y el mundo le llena a uno. En el segundo, todo se aleja y se produce el acontecimiento del gran vacío, la triple negatividad (el sí-mismo que no es sí mismo, el mundo nulo, la ausencia de relación). Finalmente, en el tercer acto, lo alejado, el sí-mismo propio y el *mundo* regresan. Luego, todo termina; y esto es lo que le interesa a Heidegger. En esto consiste su filosofía del renacer. Volver de nuevo al mundo. El segundo comienzo. El que regresa del desierto del tedio, del estar fuera, en la nada, experimenta una transformación: *el sí-mismo propio y las cosas le son, por así decirlo, «essentes»*; adquieren una nueva intensidad. Raras veces ha formulado Heidegger este tema existencial tan clara y desnudamente como en este curso: «Se trata nada menos que de recuperar esta dimensión original del acontecer en el ser-ahí filosófico, de volver a "ver" todas las cosas, pero de una manera más sencilla, intensa y duradera».

Este curso del invierno de 1929-1930 —el más importante que impartió Heidegger y ya casi una segunda obra capital— había comenzado con la evocación y el análisis del tedio, ese estado de ánimo caracterizado por un descolorido ensimismamiento. El curso termina con la transformación de este estado en otro diametralmente opuesto: el entusiasmo. Es uno de los raros pasajes en la obra de Heidegger llenos de espíritu vital, un fragmento en el que hay una celebración de la vida. «El hombre es aquel no-poder-permanecer y, sin embargo, no-poder-moverse de su sitio... Y sólo donde acecha el peli-

gro del espanto está la felicidad del asombro, esa viva fascinación que es el aliento de todo filosofar».

Heidegger se inscribe así en una tradición filosófica que se remonta a Sócrates. Al igual que éste, Heidegger hace de comadrona; es un partero, un filósofo que anima a comenzar de nuevo. Una tarea que podía cumplir a la perfección porque él mismo nunca dejó de sentirse un principiante. En una carta de 1928 al entonces director del seminario de Constanza, donde había estudiado durante algunos años, un Heidegger ya famoso escribe: «Quizá la filosofía muestre de la forma más enérgica y persistente hasta qué punto es el hombre un principiador. Filosofar no sería al cabo otra cosa que actuar como un principiante».

Pero no olvidemos que Heidegger se hizo célebre como filósofo del final, de la necesidad de terminar, como filósofo continuador de la tradición de Montaigne, quien había dicho que «filosofar es aprender a morir». Heidegger había definido el ser-ahí como un «ser para la muerte». Pero el filosofar de Heidegger sobre la muerte no es una consideración sobre la «última hora». Su tema no es la muerte como acontecimiento final, sino la cuestión acerca de lo que con nuestra muerte, con nuestro tener que morir, con nuestra finitud *comenzamos*. Podemos reprimir la conciencia de la mortalidad, pero también podemos vivir con esa conciencia y desde ella decidirnos de nuevo firmemente por el ser-ahí. La reflexión sobre la muerte forma así parte del intento de establecer

un nuevo comienzo. Hemos venido al mundo sin nuestro consentimiento –hemos sido a él «arrojados», dice Heidegger–, pero como ya estamos en el mundo, tenemos que decidirnos. Si en nuestras vidas hay muchas pequeñas muertes –las despedidas, las rupturas de ciertos vínculos, el envejecimiento, etc.– también hay muchos pequeños nacimientos: los intentos de dar a nuestras vidas nuevos comienzos. Heidegger dice: «Existencialmente considerado, el nacimiento no es, nunca es, algo pasado en el sentido de lo que ha dejado de sernos fácticamente presente».

El nacimiento no es para Heidegger, como tampoco la muerte, un acontecimiento único en la vida del hombre. Si la muerte está presente en la experiencia constante de lo «acabado», no menos presente está también el nacimiento, o mejor dicho: el constante estado naciente de algo que continúa obrando en nuestras vidas. El nacimiento no es algo que haya sucedido y quedado atrás, sino que sucede todavía. ¿Pero cómo? Si el nacimiento es un comienzo, el estado naciente, que continuamente determina nuestro ser-ahí, no sería otra cosa que ese poder comenzar antes descrito como renacimiento a partir de la angustia y el tedio.

Este poder-volver-a-empezar también podría denominarse, sencillamente, libertad. El instante crítico de la libertad es la decisión. En la decisión, el ser-ahí se abre a sí mismo y a su mundo. Esta decisión, como ya expusimos, permite escapar al encantamiento paralizante del tedio, ofrece la

posibilidad de abandonar el terreno aniquilador de la angustia y regresar al ser-ahí.

Si el primer nacimiento es el estado de yecto *(Geworfenheit)*, el segundo nacimiento es la proyección *(Entwurf)* soberana. Con la proyección, uno se hace al mundo. El Sartre heideggeriano expresaría más tarde lo mismo con esta fórmula: hacer algo con aquello para lo que uno fue hecho.

Heidegger se cuenta entre la serie de filósofos para quienes la libertad fue un gran misterio: el misterio del comienzo y del poder comenzar. Heidegger es un filósofo del segundo nacimiento, un nacimiento que uno mismo puede llevar a efecto.

Y con esto volvemos al punto de partida. ¿Quién no conoce el placer del comienzo? Y, sin embargo, bien poco se ha filosofado todavía sobre ello. Esto lo advertimos cada vez que damos unos pocos pasos con un principiante. Por ejemplo, con Heidegger.

Empecemos, pues, por el comenzar.



Teoría sobre el amor y teoría por amor

Pese a todo, señoras y señores, la vida amorosa continúa. Quién lo discute. La gente se enamora y acaba en la cama, probablemente con más rapidez que antes. Probablemente también más despabiladamente, pues por término medio la gente se ha vuelto más competente en las prácticas sexuales. Se continúa flirteando, se sigue practicando el onanismo, se sigue copulando, penetrando, suspirando y soñando. Y también esto se mantiene igual: «Un mozo ama a una moza, / que ha elegido a otro; / el otro ama a otra, / y se ha casado con ella [...]. Es una vieja historia, / pero siempre nueva; y a quien esto le pasa, / se le rompe el corazón». Quizá los corazones destrozados sanen hoy más rápidamente, pues la habilidad en el tratamiento de los sentimientos probablemente ha aumentado. La gente se casa, se separa y se es infiel. También aquí se procede con más habilidad. Pero sigue habiendo dramas. La prostitución es una

actividad cada vez menos estigmatizada y se ha redefinido como prestación de un servicio con seguridad social, derecho a indemnización y amparo sindical. El turismo sexual es una rama en expansión. No se aprecia que esta tendencia a la búsqueda del placer descienda; tampoco sabemos si se intensifica. En todo caso se extiende a todos los periodos de la vida. Se inicia temprano y cesa bien tarde. La constatación de que, como Freud decía hace cien años, somos «perversos polimorfos» ya no indigna a nadie. Los amantes del «sado» y del «maso» fundan asociaciones y publican revistas. Los asesores están en auge. En todas partes se pueden encontrar instrucciones para alcanzar el éxtasis. El impulso de los impulsos no tiene por qué ser invisible. Por doquier se nos ofrecen imágenes sexuales. Dos tercios de los usuarios de Internet, dice la estadística, usan esta red para conseguir pornografía.

No hay signos de enfriamiento. El sexo sigue siendo un tema candente, y no sólo una ardiente ocupación.

Pero estoy hablando de «sexo» cuando mi intención era hablar del «eros». Si me he desviado tan rápidamente del tema es porque tengo que hacer una precisión sociotécnica: la unidad de sexualidad, procreación y amor ha pasado a mejor vida y, con ella, todo un contexto lleno de tensiones y, a veces, complicaciones trágicas. La sexualidad se practica como un deporte de fondo. La procreación se sirve aún de la sexualidad, pero es previsible que esto deje de ser así. La medicina reproductiva va ganando terreno. Se ha desatado el nudo fatal

de sexualidad, procreación y eros; evidentemente, resulta más sencillo manejar por separado los componentes antaño entrelazados.

Abundan las teorías sobres estos fenómenos. Recibimos información sobre procesos concomitantes o desencadenantes en el cerebro y en otras partes del cuerpo durante la excitación, al experimentar una atracción y en la experiencia de la unión íntima. En el placer, enseña la endocrinología, se produce un aumento de la secreción de estrógenos y de andrógenos. Y si el nivel de testosterona aumenta, puede peligrar la estabilidad de una relación, pues crece el deseo de una nueva compañía sexual. Si el deseo halla ocasión de satisfacerse, se eleva en el varón el nivel de vasopresina, lo cual favorece, al menos transitoriamente, la disposición a la fidelidad. El sentimiento de la atracción romántica está asociado a valores elevados de dopamina y norepinefrina y a valores bajos de serotonina. Los endocrinólogos dan al amor romántico de seis a dieciocho meses de vida. Es el tiempo en que la química del cerebro es propicia al mismo. El matrimonio estable necesita un sistema sentimental sustentado en la oxitocina y la vasopresina. Teorías frías sobre un tema ardiente.

La sociología de la cultura se acerca al amor de un modo igualmente gélido. En la variante luhmanniana se interpreta como un caso especial de la comunicación. En el placer, el deseo se comunica con el deseo; en el amor romántico se comunica incomunicabilidad, es decir, se comunica que uno

no puede comunicarse por pura comunicación; y en la unión duradera se trata de una afirmación recíproca de dos autorrepresentaciones que resiste toda perturbación.

Estos tipos de reflexión sobre el amor terminan en los humores o en las estructuras, en una dimensión donde el amor es siempre otra cosa que el amor tal como se vive. Aquí no se puede descubrir aquella *noche dentro de nosotros* de la que hace tiempo hablaba Michel Foucault. Recordemos aquella teoría-acontecimiento de hace treinta años, cuando Foucault publicó *La voluntad de saber*, primer tomo de *Historia de la sexualidad*.

Foucault expresaba allí su asombro ante el hecho de que, durante siglos, la voluntad occidental de saber sospechara que el «sexo» es la verdad secreta del hombre. El sexo, escribe Foucault, ha sido el «objeto de la gran sospecha; el sentido universal e inquietante que a nuestro pesar atraviesa nuestro comportamiento y nuestra existencia; el punto débil, fuente de desdichas; la noche que cada uno de nosotros alberga en su interior».

En la conciencia pública –en los discursos y las teorías–, el eros no esconde ningún oscuro secreto. En este contexto no esperamos ninguna alusión a una posible verdad abismática del hombre. Esto significa que *el eros ha dejado de ser una zona erógena para la producción de teorías.*

Antes era distinto. Durante milenios, el eros inspiró teorías candentes. Naturalmente, la sexualidad y el erotismo siguen siendo hoy como ayer temas excitantes, pero no así las teorías acerca de ellos. Esto es lo que quiero decir cuando hablo del «eros enfriado». Me refiero al enfriamiento de las teorías.

Las teorías se enfrían cuando pierden el contacto con un centro vivificador que se prefiere mantener oculto tras el velo de secreto. Por supuesto, puede variar quién o qué desempeña el papel de centro vivificador: un ser, Dios, la materia, el espíritu, pero también la estructura o la dialéctica. Pero tiene que ser algún concepto mágico que descubra una totalidad viva. Novalis exigía de la filosofía una disposición a «desflematizar y vivificar». De hecho, la gran filosofía del pasado siempre se propuso trazar y entrar en un círculo que podría llamarse *círculo vivificador*. Siempre trató de meditar sobre lo que a uno le impresiona o le conmueve. Puede que el círculo hermenéutico del que tanto se habla en las ciencias humanas no sea más que una forma atenuada de este círculo vivificador. Pues una filosofía no modesta y hambrienta de experiencias no se contenta con lo meramente interesante, y busca siempre lo absolutamente conmovedor. Por eso, las teorías «ardientes», las teorías vivificadoras, constituyen también formas de crecimiento individual.

Donde mejor se puede estudiar lo que este círculo vivificador tiene de teoría ardiente, es en el texto en el que precisamente asistimos al nacimiento de la filosofía a partir del eros y de la

invención del eros por la filosofía. Me refiero al *Banquete* de Platón. En él se desarrollan dos tesis de enormes consecuencias. *Primera: el eros mantiene unido el mundo. Segunda: la filosofía es la continuación del eros con otros medios* (dejo a un lado los aspectos prácticos y fácticos de la sexualidad de entonces y de hoy; ahora sólo me interesa la cooperación de filosofía y eros en el intento de entrar en un círculo vivificador).

Es cierto que en la Academia platónica se avisaba de que sólo podía acceder a ella quien hubiera estudiado la matemática, pero en el *Banquete* hay otras condiciones de admisión. Hay que estar poseído, según Platón, por la *locura del eros*; sólo así se puede hablar con razón de éste. Una verdadera explicación del amor sólo es posible si es al mismo tiempo una declaración de amor. La versión más general de este principio reza así: lo semejante reconoce a lo semejante. En el *Banquete*, todos los comensales, próximos entre sí, intercambian afectuosidad, comen, beben, escuchan música y charlan... sobre el amor. Los hombres eróticamente afines del ágape articulan sus pláticas sobre el eros como en un refinado certamen. Desarrollan teorías como se trenzan coronas. Han de ser plausibles, mas también bellas. Sólo así pueden aspirar a la verdad. El tono elevado es una condición para que las frases armonicen. El propio eros debe dar alas al discurso sobre el eros.

Las teorías sobre el eros que allí se suceden coinciden todas en un punto: no sólo quieren explicar el eros, sino también

demostrar y reivindicar su fuerza explicativa en otros ámbitos de la vida e incluso en el mundo en su totalidad. Es decir, se habla de dos cuestiones distintas: del *eros explicado* y del *eros que todo lo explica*.

Todo empezó con el eros, afirma uno. Él vivificó con su aliento –así lo enseña ya el mito– la tierra surgida del caos; eros, el principio de lo viviente. Esto se puede aplicar a todo el cosmos, a la sociedad y al individuo. Después de que los primeros oradores del grupo han celebrado con los tonos más elevados la fuerza unitiva del eros, Aristófanes emprende un discurso de tono distinto. Narra el célebre mito del hombre entero que fue dividido en dos, y cuyas dos mitades se buscan desde entonces. Una reinterpretación sorprendente: el eros que todo lo une es la consecuencia de una profunda mutilación. Los hombres enteros, hombres fuertes, de cuatro piernas y dos caras tuvieron la osadía de intentar tomar por asalto la residencia de los dioses, por lo que Zeus los dividió en dos. Esta historia del eros habla de una unidad perdida, de culpa y castigo y del anhelo de una nueva unión. La vida es una maraña de contradicciones porque las dos mitades aún no se han encontrado, y seguirá siéndolo mientras no lo hagan; pero si llegasen a reunirse, todo se paralizaría. Satisfechas las dos mitades y recompuestos los hombres enteros, éstos disfrutarían de una existencia feliz y podrían reposar en sí mismos. Esto significaría también el fin de la historia, pues no se concibe cómo la historia podría continuar una vez ha cesado esta afanosa búsqueda. A menos que comience un nuevo ciclo: de

nuevo los hombres enteros, fusionados, asaltarían la residencia de los dioses. Una vez más quedarían partidos en dos y volvería a empezar la misma historia. El eterno retorno de lo mismo. En suma: el instante erótico de plena satisfacción se vuelve sospechoso. ¿Acaso el instante erótico de la fusión… es un punto muerto?

Ya en Aristófanes se insinúa una teoría que más tarde Sigmund Freud desarrollaría. ¿Qué desea el deseo? Satisfacción. ¿Pero que es satisfacción? Cesación del deseo. ¿Qué desea entonces el deseo? La cesación del deseo. Freud llamó a este deseo paradójico de la cesación del deseo el «principio del nirvana», del que más tarde dedujo el instinto de muerte. La vida, dice Freud, brota de la materia inerte y quiere volver a la quietud mineral de la que una vez fue arrancada. Podemos representarnos perfectamente a los hombres enteros, fusionados y satisfechos de Aristófanes como bellas esculturas: esculturas de piedra, de liso y pulido mármol que respira.

Existe, pues, el peligro de que el discurso sobre el eros se paralice. El fin del movimiento como sentido y meta del movimiento. ¿Es esto aceptable? No lo es. Ni puede ni debe ser admisible que el cumplimiento del eros suponga el enfriamiento en la meta alcanzada de los deseos. Para evitarlo, el eros no debe ser lo último, sino lo penúltimo.

Quedará reservado a Sócrates considerar esta degradación del eros, que a la vez significa su salvación, como una fuerza

motriz. Sócrates salva el cálido eros preservándolo del abrasamiento en el instante de la fusión y del enfriamiento posterior. Platón hace que Sócrates desarrolle en un gran discurso su teoría del eros como *ontología del mantenimiento de la distancia*.

En realidad, la teoría que Sócrates expone no es suya, sino de Diotima. Esta teoría, que tomaremos como el núcleo del *Banquete*, es el término de una cadena de cosas oídas a otros. Platón refiere lo que cuenta Apolodoro, que lo ha oído de Aristodemo, presente en el banquete, el cual oyó contar a Sócrates lo que Diotima contó a éste. La cadena tiene cuatro miembros. La propia estructura formal del *Banquete* sugiere que para hablar del eros siempre hay que intentar no abordar el tema directamente. El eros es el arte de guardar la distancia en la fusión. Esto se explica en la interpretación del eros como principio creador. El eros se malentiende cuando cree que su deseo se dirige exclusivamente a la fusión con lo bello. «Pues lo que el amor persigue no es lo bello, sino crear y engendrar en lo bello». De repente, el eros se acerca peligrosamente a la situación de Sísifo, pues de eros se dice que «lo que él crea siempre se aleja de él, con lo que eros nunca es ni pobre ni rico» (203e). Eros sólo podrá soportar el tormento de la permanente insatisfacción si aprende a amar no tanto lo creado, que siempre se *aleja*, cuanto el crear mismo. La naturaleza mortal, dice Diotima, aspira a ser inmortal, «pero sólo puede serlo a través de la generación, que siempre sustituye lo viejo por lo joven» (207d).

Aquí se redefine el eros: no es el deseo que de dos quiere hacer uno. Su meta no es la fusión: une dos para que brote un tercero.

¿No significa esto rebajar el eros a la condición de medio para la procreación? Si fuera así, Platón no habría hecho más que justificar la fisiología de la reproducción y la generación en el escenario sublime de la filosofía. ¿Era necesario este lujo? No lo sería si aquí se tratase sólo de algo físico, pero Platón distingue expresamente entre la generación corporal y la anímica. La corporal es la groseramente material y, por ende una variante inferior del proceso creador. La verdadera creación acontece en el orden anímico-espiritual. Los productos anímico-espirituales son cosas como, por ejemplo, la legislación de Solón, un buen gobierno o una estrategia inteligente; pero también las obras poéticas y, en general, todo acto por medio del cual algo pasa del «no-ser al ser» (205c). Esta es la fórmula con la que Platón/Diotima resume la concepción de lo erótico como creación. El eros hace que algo pueda pasar del «no-ser al ser». Platón centra su atención en esta cuestión.

Como lo erótico corporal repercute en lo espiritual, puede hablarse de elevación de las ideas y de contemplación de lo bueno, lo verdadero y lo bello. ¿Pero no supone esto alejarse demasiado del placer original, corporal, de la unión? El propio Platón se hace esta objeción, y responde que no debemos tener una idea demasiado estrecha de lo erótico. Lo erótico puede actuar en todas las actividades de la vida, tanto en las

corporales como en las espirituales. Y actúa, sobre todo, allí donde los hombres están animados por el impulso creador, por el deseo de crear y producir. Aquí aparece ya desarrollado lo que más tarde Freud llamará «sublimación», aunque no con el grado de realidad que implícitamente le atribuye Freud, para quien lo sexual es lo verdadero, y lo sublime lo secundario o una forma sustitutiva. En Platón lo sublime representa, por el contrario, el grado máximo de realidad.

Platón hace grandes esfuerzos por poner en claro que el eros, bien entendido, no quiere devorar nada, sino engendrar, no consumir, sino producir. *El eros quiere dejar ser al ser.* Sin embargo, no hay que olvidar que todo este movimiento erótico de producción alcanza su punto culminante allí donde se transforma en el puro contemplar, en la contemplación de lo *bello mismo*. Esto resulta un tanto sorprendente. Pues ahora se deja ser al ser de otra manera: se le deja en la quietud, se le deja descansar en sí. No con indiferencia, sino de manera que pueda alcanzar y mostrar su plenitud.

Para acentuar este aspecto de la contemplación, Arthur Schopenhauer distinguió entre mirar en el sentido de «contemplar» y mirar en el sentido de «acechar». El acechar está guiado por algún interés, y busca la presa o las señales de peligro, es decir, lo que se quiere devorar o lo que amenaza con devorarle a uno. El acechar está pendiente de los objetos de deseo o de los objetos de temor. En cambio, el mirar o contemplar crea un escenario en el que «lo que es» se puede

mostrar en toda su riqueza. El desear, en cambio, busca la incorporación. Platón habla en el *Fedro* de la *promiscuidad animal*. En este contexto, Platón alude a su ontología del conocimiento. Platón ilustra con el símbolo del auriga con los dos caballos –uno de los cuales tiende a la promiscuidad y el otro se aparta con temor de ella– el proceso erótico en el que el juego de impulso y contención permite que aparezca la belleza. El impulso que sólo quiere mezclarse no permite que se abra un espacio intermedio, pues los espacios intermedios nacen de la inhibición de la acción, de la contención. Lo decisivo aquí es que sólo en tales espacios se abre un mundo que además puede ser bello. *La belleza sólo se muestra, pues, al deseo refrenado.*

El mirar con el deseo refrenado permite el despliegue de lo mirado, por lo cual este mirar es también un producir, un engendrar que, como dice Platón, *engendra en lo bello*.

Este mirar erótico es para Platón el modelo de la teoría en general, de la filosofía que, de este modo, toma un cariz profundamente erótico. La filosofía se debe al eros o, como dirá Freud, al *amor que se reprime*. La teoría platónica es una comunión con el ser que mantiene las distancias. La filosofía no es sólo amor a la sabiduría, sino que proviene del amor. Esto significa que la teoría así entendida sólo puede explicar la realidad porque es, y en la medida en que es, una declaración de amor. Y aquí se cierra el círculo: comprender el eros significa convencerse de que él es el a priori de la filosofía, su fuerza motriz. La filosofía es conocer por amor.

No hay que olvidar que esta comprensión de la filosofía fue la dominante durante la Edad Media cristiana y hasta el comienzo de la Edad Moderna. Todo se fundaba en una ontología del amor, también la filosofía. En las grandes especulaciones sobre Dios y el mundo, la filosofía no tenía dudas de que su principio último era el amor concebido en forma triangular. El amor entre los hombres constituía sólo un pequeño sector. Los otros dos aspectos del amor eran el amor a Dios y el amor de Dios al mundo. En la metafísica cristiana, empezando por San Agustín, el hombre no era en su debilidad primariamente un ser menesteroso de conocimiento, sino de amor y, así, el conocimiento verdadero se entendía de forma característica como aquel que, sin salir del círculo vitalizador, aceptaba el amor como fundamento y punto de partida. No se debe olvidar que, con sus especulaciones sobre Dios, esta metafísica quería a la vez llegar al centro de la experiencia humana. La idea de Dios era una especie de rodeo con el que se evitaba una concepción demasiado baja del hombre. A través de la elevación del alma a Dios se convencía el hombre de sus posibilidades imposibles. Y así se elevó a principio cósmico un hecho humano fundamental: el hombre no puede vivir sin amor. Ni el mundo ni el hombre –se enseñaba– podrían existir ni un solo instante sin el amor de Dios. La confianza en uno mismo y la confianza en Dios dependen de la experiencia de este amor. ¿Qué se ama cuando se ama a Dios? Se trata de una intimidad erótica con el fundamento del mundo, aunque se hable de *agape* y de *caritas*. Ello es parte de la historia de las metamorfosis del eros. Las cosas primeras y últimas se con-

vierten en cualquier caso en ocasiones para el entusiasmo. A tenor de los imponentes testimonios culturales de la Edad Media, cabe afirmar que no fue una mala idea poner el amor en el corazón del mundo e interpretarlo como poder de autoconservación y de conservación del mundo. El principio ontológico que operaba en este contexto era la idea de que ser amado es una condición del poder ser. Este trasvase metafísico desde la psicología a la ontología del amor no sólo buscaba la congruencia con la revelación, sino que se fundaba en la suposición de que el hombre, como ser con conciencia, puede experimentar de la forma más clara y fundada lo que es ese ser al que necesita para poder ser. Si el hombre necesita del amor para vivir, ¿por qué ha de ser esto distinto en la naturaleza no humana? Hombre y naturaleza no pueden conservarse por sí solos. Deben haber recibido algo que luego pueden conservar. El amor debe formar parte del juego del mundo si ese juego ha de mantenerse y seguir su curso. Pero esta premisa de que la naturaleza y los hombres no pueden conservarse por sí mismos será decisivamente impugnada en los comienzos de la Edad Moderna, y la metafísica de la unidad del amor y el ser terminará por desmoronarse.

Desde el comienzo de la Edad Moderna regirá la premisa contraria: la naturaleza se halla organizada de tal manera que es capaz de conservarse a sí misma. Las leyes que se descubren —desde el principio de inercia de Newton hasta la ley de la conservación de la energía— son, en su mayoría, leyes de conservación. Giordano Bruno fue uno de los pocos pensado-

res de los comienzos de la Edad Moderna que quiso combinar el dogma moderno de la autoconservación de la naturaleza con la presencia del amor en la naturaleza. Entendió el proceso natural mismo como una suerte de historia de amor. En su creatividad inagotable, la naturaleza se ama a sí misma, se afirma a sí misma. Pero la propuesta de Bruno no era más que una ramificación –que rebrotaría en la filosofía idealista de la naturaleza– de la corriente principal secularizadora de la Edad Moderna que propugnaba la idea del mundo y del cosmos como un *perpetuum mobile* mecánico o energético. Sólo el comienzo plantea aún problemas. El plasma original, la gran explosión, la nebulosa original: son todos malos comienzos porque siempre han comenzado ya cuando se comienza por ellos. Queda un abismo. La creencia en la creación convirtió el abismo del comienzo en el comienzo inexplicable de un amor al ser. Este comienzo no se puede conocer, sino sólo aprehender en la fe. Pero la fe consiste en responder al amor con amor. Como todo comienza con el amor, hay que comenzar también con amor para poder realizar algo. El amor es principio y fin y todo gira en torno al amor.

En nuestra concepción actual del gran proceso natural está ausente ese amor. Dominan las interpretaciones «frías» de los aconteceres del mundo. El contenido erótico de las grandes teorías se reduce en la misma medida en que aumenta su carácter instrumental, dominador de la naturaleza. En los asuntos del conocimiento, el amor es ya casi un obstáculo.

Si se examina esta evolución, se observa que Freud es uno de los últimos mohicanos de la vieja metafísica del amor. Freud pretende volver a penetrar en el corazón cósmico del mundo. Su teoría de la libido aspira a explicarlo todo y, por eso, recupera el estilo sublime y universalista de las viejas teorías del erotismo. Se trata de nuevo de una teoría de las cosas últimas que parte del eros, pero enfriada como teoría de una creación fallida. La libido es nuestro destino. No podemos desembarazarnos de ella. La vida es una excrecencia sin sentido, inquieta e insatisfecha. De ahí que la vida quiera, según Freud, regresar a la quietud del mineral: «Si es cierto que –en tiempos inmemoriales y de manera inconcebible– la vida brotó una vez de la materia inanimada, tuvo entonces que haber surgido [...] un impulso que supere a la vida, que quiera devolverla al estado inorgánico. Si reconocemos en este impulso la autodestrucción [...], podemos concebirla como expresión de un instinto de muerte que no falta en ningún proceso vivo».

–...„}{][π,´

El instinto de muerte, ligado al eros, completa la «lista de pecados» de la sexualidad (según Freud): es asocial e incoercible, es una inquietud torturante, es repugnante y nos recuerda que somos animales; en su *actus purus* no es bella, como tampoco son bellos los órganos genitales; corrompe los logros de la cultura porque aspira a la satisfacción inmediata; nos crea conflictos capaces de atormentarnos, como el complejo de Edipo; nos persigue incluso en los sueños ...

Al menos por lo que toca a Freud, Foucault tenía ciertamente razón cuando decía que en la Edad Moderna se concebía la sexualidad como una noche dentro de nosotros. Freud se deja llevar por el eros a un reino de sombras, a un mundo abisal donde presume que se hallan los secretos de la vida y de la muerte. En Freud el eros es todavía un poder que todo lo explica y, por ende, algo *sublime* y un desafío para el pensamiento. Freud lo llega a definir como un sobresalto que uno siente en el corazón. Es el último vestigio de la *locura del eros* que, según Platón, se adueña de todo aquel que no habla sólo *de* él, sino también *desde* él.

¿Qué ha sido de esta tradición teórica eróticamente inspirada? Herbert Marcuse intentó en *Eros y civilización* –obra muy ligada al movimiento del sesenta y ocho– volver a dar un papel protagonista al eros a través de una metafísica de la liberación, un rol en un nuevo gran teatro teórico. Pero también esto es ya historia; una historia inútil.

Pero otra historia continúa. No se trata ya de una gran filosofía sobre el eros, sino de la filosofía como continuación del eros con otros medios. La filosofía del amor al mundo, que se aproxima tanto a sus objetos, que no sólo aspira a entrar en el círculo hermenéutico, sino también en el círculo vivificador. Me refiero a la fenomenología.

¿No es exagerado, desproporcionado, considerar la fenomenología como una continuación del eros con otros medios? Es

posible, pero sólo si se asocia la fenomenología al fenotipo profesoral, algo rígido, de Edmund Husserl. Pero tomemos en consideración, por ejemplo, a Max Scheler, que caracterizó de manera entusiástica el proyecto de la fenomenología con estas palabras: «[La fenomenología] es como el primer paso que da en un jardín florido un hombre que ha estado recluido durante años en una oscura prisión. Esta prisión es nuestro entendimiento orientado a lo meramente mecánico y mecanístico [...]. Y el jardín es el cromático mundo de Dios que –aunque todavía lejano– se nos abrirá y nos recibirá en todo su esplendor. Y el prisionero es el hombre europeo de hoy y de ayer, que gime y suspira caminando bajo la carga de sus propios mecanismos y [...] que se olvidó de su Dios y su mundo».

La fenomenología critica severamente las endurecidas relaciones de una conciencia que se cierra a la riqueza de lo real. La fenomenología permite a los «fenómenos» mostrarse como son «de suyo».

Esta posición filosófica constituye un intento de *intimar* con la realidad al conocerla, como queda de manifiesto en la enérgica crítica fenomenológica del pensar cosificado. No sólo no debemos, como decía el idealismo alemán, «convertir al hombre en cosa» (Schelling): para la fenomenología ni siquiera las cosas mismas deben ser cosificadas, simplemente porque ellas forman parte del «mundo de la vida». La fenomenología se revela contra los procesos limitados del conocimiento. El conocimiento surge de una experiencia inagotable

de la que sólo puede dar cuenta un paciente, comprehensivo y elástico arte de la descripción. La fenomenología se resiste a la impaciencia que impide tratar todas las experiencias. Pretende impedir este impedimento. Quiere impedir que las construcciones o, como dice Heidegger, los «manejos» *(Machenschaften)* coarten nuestra apertura al mundo. Para la fenomenología, el mundo no es todo lo que es el caso, sino todo lo que nos concierne, todo lo que se abre ante nosotros e incluso, si somos receptivos, nos da la bienvenida. Entre otras muchas cosas, la fenomenología es también una declaración de amor al mundo. Al igual que la filosofía en Platón, es placer de mirar traducido al pensamiento. Por eso Husserl exige a su escuela la «visión fenomenológica» como gesto epistémico de afecto o simpatía. Tal es el fundamental aspecto epifánico de la fenomenología. Y por eso pudo Husserl hablar de una «secreta afinidad» entre poesía y filosofía. De hecho, la filosofía fenomenológica trabaja, como la poesía, en la rehabilitación del mundo fenoménico; los fenomenólogos, podría decirse, son todavía ptolemaicos: para ellos, el sol todavía asciende sobre el horizonte. El pensamiento fenomenológico es atención y consideración. Por eso Heidegger pudo decir que *Denken ist Danken* (pensar es estar agradecido).

¿Pero a quién hay que estar agradecido? Al «ser», naturalmente. ¿Pero quién o qué es el ser? No debemos preguntar de manera tan impertinente, nos dice Heidegger. Pero es indudable que aquí percibimos un eco de aquel antiguo amor en el que antaño se revelaba el fondo del mundo. En Heidegger, la

cita con el ser es en cualquier caso una historia de amor que prefiere quedar en secreto. Sólo una vez, al final del gran curso de metafísica de 1929-1930, hizo Heidegger algunas insinuaciones al respecto cuando de forma casi entusiástica declaró sólo para quienes le escuchaban: «El hombre es aquel no-poder-permanecer y, sin embargo, no-poder-moverse de su sitio... aquella viva fascinación que es el aliento de todo filosofar».

Esto suena casi como un discurso del *Banquete* de Platón.

COLOQUIO

Moderador: *Antes de ceder la palabra al público, me gustaría hacer una consideración sobre un punto crucial en la primera conferencia del profesor Safranski. Me refiero al concepto de angustia que ha manejado. Tal y como ha señalado, la angustia es la la reina indiscutible de los estados de ánimo y está en el fundamento tanto de la metafísica de Heidegger, como de su concepción del renacimiento y la libertad. Ha comentado a propósito del* Angst, *la angustia, que se trata de la «experiencia de la nada» para después añadir: «De Dios no se habla. Se habla de la nada. ¿Pero hay en verdad gran diferencia entre hablar de Dios o de la nada?». Es un tema que se inscribe claramente en una tradición de pensamiento que se remonta al Meister Eckhart y a Jakob Böhme. Dicho sea de paso, a mí me ha extrañado siempre que cuando Heidegger dice que* «der Grund wird zum Abgrund», *es decir, que el fundamento se convierte en vacío o en abismo, no utilice nunca el término* «Ungrund», *esa maravillosa expresión*

con la que, en mi opinión, Böhme supera al Meister Eckhart y a toda la mística alemana anterior. Es Jakob Böhme el que define más claramente a Dios como la nada: «Gott ist das Nichts», *dice,* «und Gott ist der Ungrund». *¿Acaso Heidegger, el primer Heidegger al menos, cree que Dios es la solución a la situación en la que nos encontramos después de Nietzsche? Si la experiencia de la nada es el fundamento ontológico, el fundamento de toda metafísica, el fundamento de la autoliberación y el renacimiento y si se puede traducir la nada por Dios, ¿qué camino nos deja Heidegger aparte de Dios, como señaló en la última entrevista que concedió a* Der Spiegel *antes de morir al indicar que «Solamente un Dios puede salvarnos»?*

RÜDIGER SAFRANSKI: Su pregunta me da la oportunidad de retomar un tema que he mencionado casi de pasada y que está muy presente en el curso de 1929-1930 de Heidegger. La idea de Dios y la nada tiene que ver más con el filosofar que con un filosofar *sobre* algo, ya sea Dios, el Mundo o cualquier otra cosa. En sus momentos álgidos, la filosofía es una acción interna, un momento interno. Por eso, en ese curso Heidegger hace una especie de *performance* –como diríamos hoy– a fin de que se capte ese proceso, ese drama del aburrimiento, de la angustia, ese asombro. La situación en la que a uno se le cruza el Ser (*das Sein*) y en la que uno se cruza con lo ente (*das Seiende*) no son solamente procesos acerca de los que se escribe sino que tienen que ocurrir en el plano interno. Heidegger nos incita a una acción interior, a algo que se podría llamar reflexionar pero que, en realidad, es la ejecución

interna de una acción que nos puede conducir a una situación en la que podamos experimentar una intensificación de todas las sensaciones, el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). Para que uno pueda captar y experimentar eso de lo que se está hablando, tiene que darse ese momento de intensidad. Así, llegamos a un punto en el que la Filosofía ya no es reflexión sino que se convierte en la ejecución de algo. Se trata de un asunto análogo al que preocupaba a Schopenhauer cuando escribía acerca de esa experiencia que llamaba «*die Verneinung des Willens*», la negación de la voluntad. Para entender ciertas cosas es preciso que el pensamiento se ejecute como acto existencial, en caso contrario no es más que hablar sobre la reflexión. Esa sería la zona caliente de la filosofía. Evidentemente, si se quiere transmitir este tipo de experiencia también se necesita carisma, *charisma* en griego, la cualidad que te permite percibir, además de ejecutar, experiencias existenciales que alguien te está relatando.

Esta idea es la que hizo que Heidegger resultara tan revolucionario en esa época. Porque –insisto– consideraba que el ser-en-el-mundo implica un giro, un viraje que permite ver con otros ojos la realidad. Se trata de una especie de revolución interna, un renacimiento. Y no hay que llamarse a engaño. Este ánimo revolucionario interior de 1929-1930 fue la premisa para que, en 1933, Heidegger creyera, no oportunistamente sino con todo entusiasmo, estar asistiendo a una revolución exterior digna de elogio. En los dos primeros años creyó estar presenciando el inicio de un proceso nuevo del

que se creó su propia imagen. Hasta cierto punto, consideró que existía una complementariedad entre esa revolución interior y la revolución que estaba teniendo lugar en el campo de la Historia. Por otro lado, hay que tener en cuenta que en 1933 aún no le resultaba visible el tipo de régimen criminal que iba a surgir de todo aquello. Él lo tomó como un giro, un viraje de las cosas. Evidentemente podría profundizarse mucho más en todo esto pero me parecía importante mencionar este contexto que, por cierto, requiere, a su vez, una tercera observación.

El modo en que esta revolución interna, una especie de acto místico, engranó con una situación histórica y política, tan específica como el nacionalsocialismo, muestra claramente que en Alemania hay algo que aún no hemos captado, a pesar de lo mucho que hemos trabajado acerca de ese momento de nuestra historia. Yo creo que habría que escribir un libro acerca de 1933 –el año de la revolución, el año del viraje– que mostrara el carácter electrificante que para muchos tenía aquel momento histórico. Heidegger participó claramente de esta experiencia. Pero, en su caso, había además una carencia dramática, su incapacidad para lo que podríamos llamar, simplemente, el juicio político. Con Heidegger pasa como con esas cámaras de fotos que tienen tres objetivos: uno para captar imágenes lejanas, otro para las distancias cortas, y un tercero para la media distancia. El drama de Heidegger, creo yo, es que tenía un excelente objetivo para las distancias muy cortas (piénsese en su extraordinario análisis de la angustia)

y las distancias enormes (los dramas y tragedias del Ser). En cambio, no tenía habilidad para las medias distancias, donde se mueve la razón política. Le salían las tomas desenfocadas, como cuando uno utiliza un teleobjetivo para fotografiar un objeto cercano. Eso sí, una de sus alumnas con más talento, Hannah Arendt, quizás debido a una especie de voluntad de complementariedad, centró sus esfuerzos en desarrollar este objetivo filosófico para la razón política.

PÚBLICO: *Me gustaría preguntarle qué opina del significado que da Heidegger al término «poesía», teniendo en cuenta que Heidegger recrea y reinventa en gran medida la terminología que utiliza.*

RS: Esta pregunta me permite abordar un aspecto de la obra de Heidegger que, además, puede ayudar a entender la conexión entre ambas conferencias. Acabo de comentar que al proponer la *Stimmung*, un estado de ánimo, Heidegger intenta llevarnos en la práctica a una revolución interna. Por eso se puede decir que, en términos generales, en Heidegger hay una relación de codependencia entre el arte descriptivo típico del lenguaje poético y esa clase de esfuerzo filosófico que se puede resumir en el concepto existencial de *Stimmung*. Un filósofo puede evocar muy bien algo o puede reflexionar sobre ello pero, seamos honestos, hay descripciones poéticas que son mucho más exactas y que, en realidad, también nos permiten profundizar filosóficamente. Muchos de los minuciosos análisis que Heidegger hace de los estados de ánimo se basan en la atención a lo que uno siente, pero también remi-

ten a la literatura, por ejemplo, a las descripciones de la angustia sin fondo típicamente rilkeanas. De hecho, en algún lugar, Heidegger menciona expresamente a Rilke y utiliza sus descripciones no como muestra de erudición sino para demostrar la proximidad entre poesía y fenómeno.

Esto resulta evidente en el conjunto del proyecto fenomenológico. Se podría desarrollar la tesis de que un autor como Marcel Proust es uno de los más grandes fenomenólogos del siglo XX, porque hace una descripción fenomenológica a partir de los procesos involucrados en los recuerdos involuntarios o en el despertar. Recordemos el principio de *A la búsqueda del tiempo perdido*. Encontramos descripciones increíblemente precisas de lo que nos sucede cada día cuando despertamos y volvemos a estar en el mundo. Hizo grandiosas descripciones fenomenológicas, pero esto significa a su vez que la fenomenología es el intento de escuchar con los ojos toda la riqueza del mundo. La fenomenología toma como punto de partida las palabras de Husserl: «Dejad de construir, dejad que los fenómenos se acerquen, no los ocultéis con vuestras construcciones». El propósito de la fenomenología es intentar pensar a la altura de nuestras experiencias, porque cuando comenzamos a pensar siempre somos más tontos que ellas.

P: *Querría recordar uno de los capítulos más emocionantes de su libro sobre Heidegger, en el que escribe sobre el encuentro o desencuentro entre Paul Celan y Heidegger. Usted narra sobre todo los*

eventos exteriores: la llegada de Celan y la relación que no llega a establecerse con Heidegger. Desde la perspectiva de los años que han pasado desde que usted publicó esta biografía, ¿volvería usted a escribir ese capítulo de una manera distinta? ¿No merecería la pena profundizar en por qué no se produce un lógico encuentro entre la poesía de Celan y la filosofía de Heidegger?

RS: Parte del dramatismo de este encuentro deriva de que en él sale a la luz la relación entre poesía y fenomenología. Y si hoy tuviese que volver a escribir ese capítulo, sin duda subrayaría una cuestión fundamental: ¿qué es lo que coarta la libertad de Heidegger en esta relación? Heidegger se siente claramente inhibido ante Paul Celan, y eso a pesar de que manifiesta gran diligencia, empeño incluso, en sus acercamientos. Por ejemplo, días antes de la visita de Celan, Heidegger se tomó la molestia de pedir a los libreros de Friburgo que expusieran sus libros. El propio Celan le comentó a Heidegger: «¡He visto mis libros en todos los escaparates de las librerías!» Y Heidegger no le contó la verdad... A pesar de estos intentos, resulta evidente la falta de libertad de Heidegger, que tiene mucho que ver con la difícil relación que mantenía con su periodo de 1933, con su incapacidad para digerir aquel mal paso de forma libre y soberana. Por eso le resultaba tan complicado relacionarse con un superviviente del Holocausto. Desde luego, hay un complejo drama oculto en el modo en que su pasado le priva de libertad. Afortunadamente, se han seguido escribiendo análisis que han profundizado en este asunto. El desencuentro entre Paul

Celan y Heidegger forma parte de las escenas originarias del espíritu del siglo XX.

P: *En la primera conferencia ha hablado de dos* Stimmungen*: la angustia y el aburrimiento. Ahora bien, Heidegger se refería a ellas en el contexto de unos tiempos de posguerra y preguerra, marcados por una tremenda crisis económica. Cabe cuestionar si realmente esas dos* Stimmungen *tienen hoy alguna validez. En segundo lugar, me gustaría preguntarle acerca del papel que desempeña el eros en esa revolución, en ese* neue Anfang *de la que ha hablado en primer lugar.*

RS: Por supuesto, en los análisis existenciales de Heidegger de la angustia y del aburrimiento como formas de renacer hay que tener en cuenta el trasfondo de los años veinte, la sensación de crisis que es, de alguna manera, la *Stimmung* de aquellos tiempos. También hay que tener en cuenta que la *Stimmung*, ese temple de ánimo, es un fenómeno de resonancia con el que todos nos ponemos en sintonía. Por eso no debería sorprendernos, que haya un análisis existencial y existencialista de esa época. De hecho, resulta interesante preguntarse cuáles serían hoy esos estados de ánimo subyacentes. Yo me atrevería a sugerir que en la actualidad se da una mezcla de aburrimiento y crisis.

Por lo que toca al asunto del renacimiento —ese momento en el que el eros entra en juego—, no se debe olvidar que en aquel curso legendario de 1929-1930 Heidegger se enamoró dos

veces: primero de Hannah Arendt y después de Elizabeth Blochmann. Si bien en el caso de Elizabeth Blochmann se trataba más bien de esa sensación agradable que se siente cuando alguien está enamorado de uno. Evidentemente, ese ánimo eufórico se filtra en su filosofía.

P: *Me gustaría preguntarle por el «momento práctico» de Heidegger, concretamente por la célebre frase de ese curso tras la lectura de* Sein und Zeit: *«Todos estábamos decididos, pero ninguno sabía a qué estábamos decididos».*

RS: Decisión... Sí, hubo esa pequeña ironía y sorna, como dijo Löwith: «Estoy decidido, lo que no sé es a qué o para qué me he decidido». Unas palabras maravillosas de entonces. Quizás se podría decir que se trata de una decisión vacía, porque normalmente te decides por algo. Pero tampoco es exactamente eso. Da la impresión de que Heidegger intentaba captar fenomenológicamente esa tensión, ese empuje característico del instante en el que uno toma una decisión, distinguiéndolo como una situación existencial. Si se hace así y continúa ese impulso pleno, ese ánimo de estar dispuesto a decidirse, se llega a una opción concreta, a un determinado acontecimiento en el que uno se involucra, como hizo Heidegger en 1933. Lo importante en este contexto es que el sentido que hay detrás de la ejecución es el impulso que uno mismo se da. Sin embargo, a continuación se presenta una cuestión moral: la toma de postura respecto a la propia decisión y a ese ánimo decidido. Y entonces viene

la duda. Hay un momento muy interesante en el que Heidegger intenta mantenerse fiel a una toma de postura que, en términos morales y políticos, ya no quiere mantener: ha dejado su escritorio, ha entrado en la arena de la Historia, ha actuado, se ha decidido pero, por otro lado, le resulta claro que el nacionalsocialismo no se correspondía con la imagen que se había hecho de él cuando le atribuía un empuje revolucionario. Es entonces cuando Heidegger, para compensar esa decepción, comienza a emplear el objetivo de larga distancia al que antes hacía referencia y, en vez de reflexionar sobre su accidente, lo proyecta todo a la Historia del Ser. En el fondo, da la impresión de que esta reelaboración de un error propio o, en este caso, un malentendido dramático en términos de las confusiones del Ser no es más que una forma de salvar el pellejo. Es como si le dijera al Ser: «Bueno, ahora, asume tú la responsabilidad».

P: *La fundamentación de la fenomenología a partir del amor que ha planteado me parece tremendamente problemática. El núcleo de la fenomenología está constituido por descripciones muy prolijas cuyo lema es «a las cosas mismas». Estas descripciones fenomenológicas tienen estatuto de «hecho». En cambio, el amor es un acontecimiento, en la medida en que modifica al sujeto. La pretensión fenomenológica de producir descripciones objetivas de rigor general se ve truncada si no se les asegura el estatuto de hecho, por mucho que en ese acontecimiento que es el amor exista un hiato, una distancia respecto al objeto.*

RS: En mi tesis sobre la fenomenología, que tenía como trasfondo la erótica, intentaba, sobre todo, subrayar la idea de dejar que las cosas sean, es decir, que el mundo tenga la ocasión de mostrarse. Se trata de un punto crucial de la fenomenología: hay que dejar que las cosas se den. Y, por eso, he recordado lo que decía Husserl: «No lo ocultéis, no lo tapéis con construcciones, dejad que las cosas se muestren tal y como son». La fenomenología es un intento de ser exacto, de colocar ante el mundo una alfombra para que se nos acerque superando las construcciones cosificadoras. El conocimiento vinculado a ese intento de darles a las cosas la ocasión de ser es de naturaleza erótica. En alemán lo podemos expresar muy bien en su doble sentido: *sein lassen*, que no es dejar de lado, sino ayudar a algo a que sea, es decir, ayudar a algo para que se pueda desarrollar de la mejor manera posible. Es este aspecto el que más valoro de la fenomenología. Por eso he citado a Max Scheler, Heidegger y algunos momentos más bien misteriosos de Husserl.

P: *¿Hasta qué punto Heidegger rechaza la técnica de su tiempo o la considera peligrosa desde el punto de vista de la época que le tocó vivir?*

RS: La técnica, especialmente para el último Heidegger, es el punto de arranque de la modernidad, un elemento tan prototípico que ni siquiera estamos en condiciones de criticarlo. Vivimos en una naturaleza técnica y la naturaleza de la técnica consiste en fabricar la realidad. La técnica es el reino de lo

fabricado, del modo cosificado e instrumental que tenemos de abordar la realidad. El Heidegger tardío se comporta siempre como alguien que intenta aprovechar las reservas y el potencial de la *serenidad* y, en este punto, reaparece el *sein lassen*. Toda la filosofía tardía de Heidegger se centra en esta pregunta: ¿cómo logramos en este mundo plenamente producido que se muestre aquello que es más de lo que nosotros producimos? ¿Cómo logramos propiciar un movimiento de apertura desde el mundo de lo fabricado hacia la experiencia de un mundo que es más que aquello que nosotros somos capaces de producir? Todo esto tiene mucho que ver con la relación erótica con el mundo. El mundo no es simplemente una imagen duplicada de lo que yo he producido y Heidegger se refiere a él de distintas maneras: en ocasiones escribe *Seyn*, pero en otras habla de «Dios».

Índice